



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2017

---

## **Göttinnen in der Welt und Umwelt des antiken Israel**

Uehlinger, Christoph

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-149234>

Book Section

Accepted Version

Originally published at:

Uehlinger, Christoph (2017). Göttinnen in der Welt und Umwelt des antiken Israel. In: Feurstein, Michaela; Heimann-Jellinek, Felicitas. Die weibliche Seite Gottes. Hohenems: Bucher Verlag, 18-29.

# Die bibliche Seite Gottes



# **Die weibliche Seite Gottes**

Herausgegeben von Michaela Feurstein-Prasser und Felicitas Heimann-Jelinek

**Impressum:**

**1. Auflage 2017**

**© Jüdisches Museum Hohenems**

**BUCHER Verlag  
Hohenems – Wien – Vaduz  
[www.bucherverlag.com](http://www.bucherverlag.com)  
Alle Rechte vorbehalten**

**Herausgegeben im Namen des Jüdischen Museums Hohenems von:**

**Michaela Feurstein-Prasser und Felicitas Heimann-Jelinek**

**Gestaltung: atelier stecher, Götzis**

**Papier: Magno Volume**

**Schriften: Kievit, Pensum Pro**

**Druck: BUCHER Druck, Hohenems**

**Printed in Austria**

**ISBN 978-3-99018-406-6**

<b>Einleitung</b>	<b>Essays</b>	<b>Katalog</b>
8 Vorwort <i>Hanno Loewy</i>	18 Göttinnen in der Welt und Umwelt des antiken Israel <i>Christoph Uehlinger</i>	98 Göttinnen im Alten Israel
10 Grußwort <i>David Trobisch</i>	30 Weibliche Gottesbilder in frühchristlichen Schriften, Gnosis und jüdischer Mystik <i>Micha Brumlik</i>	108 Frau Weisheit und Gottes Gegenwart
10 Grußwort <i>Mirjam Wenzel</i>	38 Tochter, Schwester, Braut und Mutter – Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbala <i>Peter Schäfer</i>	122 Angst vor Eva
12 Überlegungen zur Ausstel- lung „Die weibliche Seite Gottes“ <i>Felicitas Heimann-Jelinek, Michaela Feurstein-Prasser</i>	52 Die Entwicklung der weib- lichen Dimension Gottes in der mystischen Tradition des Judentums <i>Rachel Elijor</i>	140 Glaubensmütter
16 Silber, Spiegel und blaue Scheiben <i>Martin Kohlbauer</i>	66 Frau Weisheit und Maria, die Geliebte. Weibliche Aspekte des christlichen Gottesbildes <i>Ursula Rapp</i>	154 Frauenpflichten – Frauenrechte
	72 Die weibliche Seite des Islam <i>Halima Krausen</i>	180 Mystische Verbindungen
	84 Die Ergebnisse feministischen Wirkens im Judentum <i>Susannah Heschel</i>	210 Epilog
		<b>Anhang</b>
		216 Autorinnen und Autoren
		218 Die Ausstellung
		219 Dank
		220 Bildnachweis

Abbildung folgende Doppelseite: Ursula Beiler, Größ Göttin  
Ursprünglicher Aufstellungsort der Tafel: Autobahn A12 Richtung  
Österreich, Auffahrt Kufstein Nord (15. August 2009–1. Jänner 2016)

## Göttinnen in der Welt und Umwelt des antiken Israel

Christoph Uehlinger\*

### *Die weibliche Seite Gottes? Vorbemerkungen*

Der Titel der Ausstellung, für dessen Katalog dieses Kapitel geschrieben wurde<sup>1</sup>, ist reich an expliziten und impliziten Vorannahmen: Erstens, dass „Gott“ im Singular steht – so selbstverständlich es auch noch (post)modernen MitteleuropäerInnen erscheinen mag, dass Gott *einer* sei, so wenig selbstverständlich war und ist dies doch vielen (den meisten) Religionen der Menschheitsgeschichte bis heute. Bekanntlich besteht auch keine Einigkeit darüber, welche Religionen als eigentlich monotheistisch zu gelten hätten: Christen beispielsweise mögen dies von ihrer eigenen Religion annehmen oder behaupten; doch nehmen die islamische Tradition und Muslime (und nicht nur sie) den christlichen Gottesglauben als (mindestens) drei Gottheiten zugewandt und somit polytheistisch wahr.<sup>2</sup> Anlass dazu geben nicht nur die drei Personen der christlichen Trinität; auch der „GottesgebärerIn“ und allerhand Märtyrern und Heiligen wird ja seit der Spätantike – außer im protestantischen Christentum – Mittler- und Handlungsfähigkeit zugeschrieben, mag theologische Doktrin noch so sehr auf dem Unterschied zwischen göttlicher Allmacht und davon abgeleiteter Wirkmächtigkeit insistieren. Allen voran der Gottesmutter, dem Inbegriff erlöster Menschheit, *Unserer lieben Frau*, kommt seitens der Gläubigen nicht weniger (im Gegenteil: oft mehr) Verehrung zu als der ferner und unnahbarer vorgestellten Gottheit, mehr auch als ihrem Sohn.<sup>3</sup> Und die Kontinuität zwischen antikem Polytheismus und der Vorstellung einer reich gegliederten Welt von Zwischenwesen, Engeln und Heiligen gilt heutiger Forschung als erwiesen.<sup>4</sup>

---

\* Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich.

<sup>1</sup> Ein ähnliches Thema verfolgten vor einigen Jahren ein Ausstellungsprojekt des Bible Lands Museum Jerusalem (vgl. Agnès Spycket, *The Human Form Divine. From the Collections of Elie Borowski*, Jerusalem 2000) und ein solches des Bibel+Orient Museums an der Universität Freiburg Schweiz (vgl. Othmar Keel, *Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes*, Freiburg Schweiz 2008). Zu letzterem vgl. auch Othmar Keel / Silvia Schroer, *Eva – Mutter alles Lebendigen: Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient*, Freiburg Schweiz 2004.

<sup>2</sup> Konsequente muslimische Monotheisten lehnen deshalb auch die (in der sunnitischen Volksfrömmigkeit wie generell bei den Schiiten intensiv gepflegte) Ehrung von vorbildlichen Heiligen an ihren Grabstätten als heidnisches Fehlverhalten ab.

<sup>3</sup> Edith Franke, *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen* (Religionswissenschaftliche Reihe, 16), Marburg 2002; Thomas Hauschild, *Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik* (Merlin's Bibliothek der geheimen Wissenschaften und magischen Künste, 13), Gifkendorf 2002.

<sup>4</sup> Vgl. Martin Wallraff, „Pantheon und Allerheiligen. Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47 (2004) S. 128-143; Peter Gemeinhardt / Katharina Heyden (Hg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 61), Berlin 2012. Zur Ausstrahlung auf andere Religionen und Attraktivität von Heiligen gerade für die lokale Volksfrömmigkeit und Frauen vgl. Alexandra Cuffel, „From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as 'Women's Religion' in the Medieval Mediterranean“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68 (3, 2005) S. 401-419; Dorothea Weltecke, „Multireligiöse *Loca Sancta* und die mächtigen Heiligen der Christen“, *Der Islam* 88 (2012) S. 73-95.



Selbst im Blick auf die spätantike und jüngere jüdische Religion, die oftmals als Inbegriff des Monotheismus gilt, spricht man heute von „Zwei Mächten im Himmel“ (P. Schäfer<sup>5</sup>) und allerlei Hypostasen des einen Gottes Israels (*ruach* „Geist“, *sophia* „Weisheit“, *shekhina* „Präsenz“ usw.). In einer Zeit multikultureller Verflechtungen und interreligiöser Dialoge ist es leichter geworden, sich diesen als „gesellige Gottheit“ (K. Marti) vorzustellen – der oft schroffen Alleinstellungsrhetorik der Hebräischen Bibel zum Trotz, die an normativer Kraft deutlich eingebüßt hat. Wenn der Titel unserer Ausstellung dennoch anzunehmen scheint, dass nur *ein* Gott sei, zeigt dies aber, wie eingefahren die Vorstellung, dass Gott (wenn überhaupt) *einer* sei, für jüdische und andere Zeitgenossen nach wie vor ist. Alternative Diskurse über „die (eine) Göttin“ sind davon nur die heteronormative Kehrseite. Sie mag in Populär- und Forschungsliteratur emphatisch beschworen werden, ist aber (wie das ähnlich imaginäre Matriarchat) ein modernes Phantasma: Historisch hat es „die (eine) Göttin“ nie gegeben. In einem Kontext, dessen kulturelles Gedächtnis und gegenwärtige Thematisierungen von Religion v.a. durch Christentum, Judentum und Islam geprägt sind, fällt es uns schwer, Polytheismus als ernsthafte Alternative zu dem einen Gott zu denken.<sup>6</sup>

Nun wird dieser Eine, aller philosophisch-theologischen Abstrahierung zum Trotz, in der Regel als Mann vorgestellt, nicht erst seit der hellenistischen Zeit, als Übersetzer der Torah unter dem Eindruck von Zeus, dem Himmelsherrn und Adonay den biblischen Gottesnamen prinzipiell als *kyrios* „Herr“ wiedergaben, woraus später lateinisch *dominus* und lutherisch HERR werden sollte.<sup>7</sup> Dass Yahwe als König, Krieger oder schöpferischer Handwerker männlichen Geschlechts sei, war im antiken Israel und Juda immer gleichsam die *default option* gewesen. In der Forschung zur antiken Religion Israels und Judas stellt sich deshalb zuerst die Frage, ob neben diesem eindeutig männlich konnotierten Gott noch andere Gottheiten, darunter auch Göttinnen, verehrt worden seien (gleichsam biblisch, aus der Perspektive des Gottes selbst, gewendet: ob dieser eine oder mehrere Göttinnen neben sich kannte und sie geduldet habe).<sup>8</sup> Wer die Religionsgeschichte der Region aus einer etwas weiteren Perspektive betrachtet, wird etwas anders fragen: Welche Rolle spielten Göttinnen in den levantinischen Nachbarregionen und in den Großreichen (bes. Ägyptens und Mesopotamiens), und wie wirkte sich dies auf israelitisch-judäische Gottesvorstellungen aus? Besonders spannend wird diese Frage ab der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v.u.Z., in der sich eine „frühjüdische“ Religion ausbildete und – zumindest im jüdisch-samaritanischen Bergland, aber auch unter den Schriftgelehrten im babylonischen Exil – weitgehend auf den einen Gott Yahwe (nun als „Gott“ schlechthin bezeichnet) konzentrierte. Hier geht die Forschung davon aus, dass ihm(!), der nur noch als einer gedacht und beopfert wurde, nun auch einzelne Rollen und Funktionen von Göttinnen zugeschrieben werden konnten.

Wichtig ist hier der Plural. Von *einer* „weiblichen Seite“ (dieses) Gottes zu sprechen, erscheint problematisch, als ob es unter den Göttlichen nur Männlein und Weiblein geben dürfe und letzteren, den Göttinnen, eine gleichsam homogene Essenz „Weiblichkeit“ zugeschrieben werden könne, als ob mit dem Genus „Frau“ schon alles gesagt sei. Beides verkürzt auf unzulässige Weise die historischen Be-

<sup>5</sup> Siehe seinen Beitrag im vorliegenden Katalog und jüngst ders., *Zwei Götter im Himmel: Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017.

<sup>6</sup> Maria Beatrice Bittarello, "Western Suspicion of Polytheism, Western Thought Structures, and Contemporary Pagan Polytheisms", *Journal of Religion in Europe* 3 (2010) S. 68-102; Maurizio Bettini, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris 2016.

<sup>7</sup> Martin Rösel, *Adonaj – warum Gott "Herr" genannt wird* (Forschungen zum Alten Testament, 29), Tübingen 2000.

<sup>8</sup> Vgl. als Überblick Othmar Keel / Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Neue Erkenntnisse zur religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones Disputatae, 134), Freiburg i.Br. (1992), <sup>6</sup>2010; 7. Auflage Freiburg Schweiz 2014.

funde ebenso wie aktuelle Problematiken: Seit jeher gab es mehr als nur eine Vorstellung von „Weiblichkeit“, und seit jeher lässt sich „Weiblichkeit“ oder Frausein unter sehr verschiedenen, teilweise gegensätzlichen Aspekten durchdeklinieren. Zwar durchzieht die Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Westasiens und Ägyptens eine prinzipiell bipolare und heteronormative Geschlechterordnung. Aber die Gesellschaft experimentierte – gerade im Bereich der Religion – immer auch mit Genderüberschreitungen, Androgynie und gleichgeschlechtlichen Beziehungen<sup>9</sup>; und die religiöse Vorstellungskraft brachte, ikonographisch bezeugt, stets auch allerhand Mischwesen hervor.<sup>10</sup> Sie zeigen, dass im Bereich der Göttlichen nicht nur binäre biologische Muster und Unterscheidungen galten, sondern auch Übergänge und Kombinationen (Mann und Frau, Mensch und Tier...) imaginiert und als plausibel betrachtet werden konnten, die uns Heutigen geradezu fantastisch anmuten mögen.

Die Hypothese, wonach man sich im 8. Jh. v.u.Z. den israelitisch-judäischen Gott Yahwe als Mischgestalt vorgestellt und verehrt habe, nimmt in der Forschung eher eine Außenseiterposition ein und soll hier nicht weiter verfolgt werden.<sup>11</sup> Wichtiger erscheint die Feststellung, dass diesem (tendenziell eindeutig männlich konnotierten) Gott nicht nur eine, sondern *verschiedene* weibliche Seiten oder Aspekte zugeschrieben werden konnten, je nach Kontext, Funktion und Verehrerkreis. Wir werden darauf zurückkommen.

### *Polytheismus und gesellschaftliche Komplexität*

Bei allem Fortleben regionaler vorchristlicher Traditionen, der Wiederentdeckung der antiken Religionen Griechenlands und Roms seit der Renaissance und der Überlieferung kabbalistischen Gedankenguts in der sog. westlichen Esoterik ist das kulturelle Gedächtnis Europas doch sehr wesentlich durch die Bibel geprägt worden.<sup>12</sup> Deren erste Seite nimmt einen einzigen Schöpfergott an, der mit seinem Machtwort die Ordnung des Kosmos errichtet. Wie die Vermittlung zwischen dem dem wiederholten „Gott sprach“ und dem „und es wurde...“ im Einzelnen vonstatten ging, lässt der Text offen und ist seit der hellenistischen Zeit Gegenstand vielfältiger Spekulation geworden. Andere Texte präsentieren Yahwe in Begleitung, sei es einer himmlischen Ratsversammlung (*sôd* o.ä.; vgl. 1 Könige 22,19-23; Psalm 82),<sup>13</sup> eines Hofstaats (von untergeordneten „Göttersöhnen“) oder von Mischwesen wie den bald einmal zu Engeln transformierten Kerubim und Serafim (Jesaja 6,1-3), sei es von Helfern im Krieg (dem sprichwörtlichen „Himmelsheer“). Wieder andere Texte der Bibel sprechen von numinosen Wesen, ohne deren Verhältnis zu Yahwe genauer zu klären. In der Hebräischen Bibel lassen sich nicht wenige Spuren israelitisch-judäischer bzw. frühjüdischer polytheistischer Vorstellungen finden; nicht immer sind polytheistisch denkende Texte älter als monotheistische.<sup>14</sup> Doch haben Kir-

<sup>9</sup> Vgl. hierzu bes. Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.

<sup>10</sup> Vgl. Karen Sonik, "Mesopotamian Conceptions of the Supernatural: A Taxonomy of *Zwischenwesen*", *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (2013) S. 103-116.

<sup>11</sup> Vgl. zuletzt Ryan Thomas, "The Identity of the Standing Figures on Pithos A from Kuntillet 'Ajrud: A Reassessment", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 16 (2016) S. 121-191.

<sup>12</sup> Substanzielles Forschungsinteresse daran dokumentiert die vielbändige *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin 2009ff.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Ellen White, *Yahweh's Council. Its Structure and Membership* (Forschungen zum Alten Testament II/65), Tübingen 2014; Ari Mermelstein / Shalom E. Holtz (eds.), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective* (Biblical Interpretation Series, 132), Leiden 2014.

<sup>14</sup> Vgl. Konrad Schmid, Gibt es "Reste hebräischen Heidentums" im Alten Testament? Methodische Überlegungen anhand von Dtn 32,8f und Ps 82, in: A. Wagner (Hg.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der*



chen wie Synagogen den konzeptionellen Widerspruch zwischen dem „Einen“ und dem „Höchsten“ Gott in der Regel überspielt und die direkte Kommunikation mit dem Einen propagiert und gepflegt. Polytheismus zu denken, fällt unter diesen Bedingungen schwer; ihn zu praktizieren ist am ehesten im Katholizismus möglich, so sehr Theologen wie Gläubige es sich verbieten würden, ausdrücklich von Polytheismus zu sprechen.

In der antiken Welt Westasiens und des östlichen Mittelmeerraums war Polytheismus dagegen selbstverständlich, praktisch wie theoretisch: Praktisch zum einen, weil es in einer Stadt in der Regel mehrere Heiligtümer gab bzw. dort, wo eines mit Abstand das wichtigste war, mehrere Gottheiten (inklusive *visiting gods*) akkommodiert werden konnten. Praktisch zum andern, weil Gottheiten auf verschiedenen Ebenen relevant erschienen und ganz verschiedene Funktionen erfüllten: Schutz und Förderung der Familie, der Herden oder der Felder, einer bestimmten Berufsgruppe, eines Stadtviertels oder einer ganzen Stadt, einer Dynastie oder eines Staates... Dies alles ein und derselben Gottheit zuzuschreiben ist in hohem Maße kontraintuitiv. Theoretisch erschien Polytheismus selbstverständlich, weil nicht nur einzelne Götter anthropomorph, sondern die Götterwelt als Ganze oft soziodiomorph („gesellschaftsförmig“) vorgestellt wurde, insbesondere von hochgestellten Beamten, die die Versorgung verschiedenster Tempel zu koordinieren hatten, und Gelehrten, die die Komplexität der Götterwelt in aufwändigen Listen zu ordnen sich bemühten. Als Faustregel mag gelten, dass je komplexer eine Gesellschaft war, desto polymorpher sie sich auch ihre Götterwelt vorstellte – wobei außer den gelehrten Theoretikern sich ja niemand je um die Pflege und Bewirtschaftung aller göttlichen Mächte zugleich zu kümmern hatte. Wieviele Gottheiten im konkreten Einzelfall mit Ritualen und Abgaben zu pflegen und zu verehren waren und wie dieses Pantheon in sich gegliedert war, hing von lokalen Gegebenheiten und historisch kontingenten Umständen ab: Wir wissen von einem jungen amoritischen Vizekönig des frühen 2. Jahrtausends v. u. Z., der sich neue Götter (Kultstatuen) herstellen ließ und darob von seinem königlichen Vater getadelt wurde, welcher nicht nur an die Investition, sondern auch an die Folgekosten dachte und den Sohn in den wirtschaftlichen Ruin treiben sah.<sup>15</sup> Wo Unglück in Form klimatischer, wirtschaftlicher oder militärischer Katastrophen über ein Gemeinwesen hereinbrach, konnte sich das System in der Regel selbst regulieren: Sei es, dass Tempel verlassen wurden und Gottheiten verloren gingen, sei es, dass Kultstatuen oder Objekte, die für die Durchführung der Rituale unerlässlich waren, von Siegermächten mitgenommen und (temporär oder dauerhaft) zwangsumgesiedelt wurden. (Dass theologische Texte dies als freiwilliges Exil beschönigen konnten, steht auf einem andern Blatt.)

### Göttinnen

Welche Rolle spielten Göttinnen in diesen polytheistischen Systemen? Eine einfache Antwort auf diese Frage gibt es nicht, denn auch hier sind regional oder lokal ganz unterschiedliche Arrangements zu beobachten. Versucht man, die Vielfalt altorientalischer Göttinnen typologisch zu ordnen<sup>16</sup>, lassen sich in einer ersten Annäherung folgende Kategorien unterscheiden:

---

Religionsgeschichte des Alten Testaments (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 364), Berlin 2006, S. 105-120.

<sup>15</sup> Jean-Marie Durand, *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite* (Florilegium Marianum, VIII; Mémoires de N.A.B.U., 9), Paris 2005, S. 17-20 Nr. 1.

<sup>16</sup> Grundlegend für Mesopotamien: Joan Goodnick Westenholz / Julia M. Asher-Greve, *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian and Visual Sources* (Orbis Biblicus et Ori-

- (1) überregional bedeutsame, „große“ Göttinnen, deren genuine Kultzentren eine weite Ausstrahlung hatten und insbesondere für expansive Reiche (wie das ägyptische oder das assyrische) bedeutsam waren (z.B. die ägyptische Hathor, die mesopotamische Inanna/Ishtar);
- (2) Stadtgöttinnen, deren Kultzentrum in einer bestimmten Stadt das mit Abstand prominenteste war (z.B. die „Herrin von Byblos“, aber auch philistäische Göttinnen, s.u.);
- (3) Partnerinnen männlicher Götter, die gemeinsam mit diesen verehrt werden und (als sog. Parhedros) gleichsam solidarisch mit ihnen wirken und bestimmte Funktionen ausüben können;
- (4) Begleiterinnen männlicher Gottheiten, die in erster Linie als deren Gemahlin gelten (dass ein männlicher Gott mit einer Frau liiert und kein Junggeselle war, ist die *default option*, zu der es auch Ausnahmen gibt);
- (5) Funktionsgöttinnen, deren Zuständigkeit sich auf bestimmte Lebensbereiche beschränkte oder konzentrierte, darunter etwa das Gedeihen der Vegetation, von Herden und Wildtieren, aber auch die Gesundheit der Menschen; dazu Göttinnen, die gender-spezifisch im Zusammenhang mit Sexualität, Erotik und Fortpflanzung bei der Pubertät, Verheiratung, beim Gebären und im Tod eine Rolle spielen konnten;
- (6) Göttinnen, die anonym und analog zu menschlichen Palästen als unerlässlicher Bestandteil einer komplexen göttlichen Palastwirtschaft vorgestellt wurden.

Im folgenden sollen einige Göttinnen näher in den Blick genommen werden, die im engeren oder weiteren Horizont der Verehrung Yahwes im antiken Israel und Juda eine Rolle spielten.

### *Göttinnen in der näheren Umgebung des alten Israel und Juda*

Das biblische „Israel“, seine Literatur und religiösen Vorstellungen haben sich in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v.u.Z. vornehmlich in Jerusalem und in der babylonisch-achämenidischen Golah herausgebildet und unter den Hasmonäern im 2. Jahrhundert v.u.Z. gleichsam proto-kanonische literarische Gestalt angenommen. Dieser frühjüdischen Religion gehen einige Jahrhunderte levantinischer Geschichte voraus, während denen Israel (bis ca. 720 v.u.Z.) und Juda/„Haus Davids“ (bis 587 v.u.Z.) unabhängige, von Königen regierte Kleinstaaten neben anderen, ebenso kleinteiligen Politien waren.<sup>17</sup> Es ist diese, von relativer politischer Unabhängigkeit geprägte, Zeit, die wesentliche Grundzüge des jüdischen religiösen *imaginaire* hervorgebracht hat: die Vorstellung von „Israel“ als einem Volk mit eigenem Staatswesen, eigenem König und einem Gott, der seinerseits als König gedacht wurde, lange bevor er zum einzigen Gott promoviert werden sollte. Dass dieser Gott (Yahwe), der an verschiedenen Orten (Bet-El, Jerusalem, Samaria...) residierte und verehrt wurde, überall ein und derselbe sei, dachten in Israel und Juda vor dem 7. Jh. bestenfalls wenige. Yahwe war nicht einer, sondern mehrere („Polyjahwismus“)<sup>18</sup>; erst das *Shema' Yisra'el* (Deuteronomium 6,4ff) verbindet diese Yahwes zu

---

entalis, 259), Fribourg und Göttingen 2013; für eine breitere Leserschaft gedacht: Brigitte Groneberg, *Die Götter (sic) des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf und Zürich 2004.

<sup>17</sup> Einen ausgezeichneten Überblick vermittelt Christian Frevel, *Geschichte Israels* (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 2), Stuttgart 2015.

<sup>18</sup> Jeremy M. Hutton, "Local Manifestations of Yahweh and Worship in the Interstices: A Note on Kuntillet Ajrud", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 10 (2010) S. 177-210; Mark S. Smith, "The Problem of the God and His Manifestations: The Case of the Baals at Ugarit, with Implications for Yahweh of Various Locales", in: Aaron Schart / Jutta Krispenz (Hg.), *Die Stadt im Zwölfprophetenbuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 428), Berlin 2013, S. 205-250; Spencer Allen, *The Splintered Divine. A Study of Ištar, Baal, and Yahweh Divine Names and Divine Multiplicity in the Ancient Near East* (Studies in Ancient Near Eastern Records, 5), Berlin 2014.

einem Yahwe. Dieser stellte für IsraelitInnen und JudäerInnen, ihren Personennamen nach zu schließen, die wichtigste göttliche Referenzgröße dar. Aber man wusste, dass es neben ihm (bzw. den verschiedenen Yahwes, die im Bereich der Territorien von Israel und Juda Priorität genossen) andere, ähnlich bedeutsame Gottheiten gab (die in Israel oder Juda zu verehren man jedoch keinen Grund hatte). Von einem komplexen Polytheismus, wie er in den urbanen Zentren in Ägypten und Mesopotamien bestand, kann in den Kleinstaaten der südlichen Levante keine Rede sein.

In Moab jenseits des Toten Meeres war dies der Gott Kamosch, im südlich davon gelegenen Gebiet Edoms der Gott Qaus. Über Kamosch sind wir dank einer Inschrift des Königs Mescha aus Dibon (ca. 840 v.u.Z.) recht gut informiert; er scheint als Dynastie- und Territorialgott seinem israelitischen Rivalen Yahwe in vieler Hinsicht ähnlich vorgestellt worden zu sein. Dieselbe Inschrift nennt auch eine Gottheit namens Ashtar-Kamosch, die man in der Regel als weibliche Parhedros von Kamosch versteht (s.o. [3]) und deren Name einen astralen Bezug (Venus) implizieren dürfte.<sup>19</sup>

Prominentere Göttinnen scheinen in den Städten der philistäischen Ebene verehrt worden zu sein. Ein Relief, das die Wegführung der Gottheiten König Hanuns aus Gaza durch Soldaten des assyrischen Königs Tiglatpileser III. um 732 v.u.Z. darstellen dürfte, zeigt neben einem schlagenden Gewittergott (Dagon? Baal?) nicht weniger als drei Göttinnen, zwei auf Thronen sitzend, eine in einem Schreinmodell stehend.<sup>20</sup> Dass eine davon die (bis in die Spätantike prominente) Stadtgöttin von Gaza (s.o. [2]), die andere die Parhedros des Wettergottes [3/4], die dritte eine Funktionsgöttin aus dem Bereich des königlichen Familienkults (5) sein könnte, erscheint plausibel, auch wenn es sich nicht beweisen lässt. Eine prominente Stadt- und zugleich Dynastiegöttin scheint *PTGYH* (Pitho-Gaia?) gewesen zu sein, die eine Inschrift des Königs Achaios/Akhiyausch von Ekron aus dem frühen 7. Jahrhundert v.u.Z. bezeugt.<sup>21</sup> Deren eindrucklicher, vor zwei Jahrzehnten ausgegrabener Tempel muss über die Grenzen des Stadtstaats Ekron hinaus bekannt gewesen sein. Gleiches wird von einer kriegerischen Göttin gelten können, die archäologisch durch den mit drei (statt in der Regel zwei) Hörnern bewehrten Kopf einer Tonstatue aus dem Heiligtum des 7. Jahrhunderts v.u.Z. von Horvat Qitmit im Negev bezeugt ist. Sie ist namentlich nicht sicher identifiziert, steht aber ikonographisch in einer jahrhundertalten Tradition, die man in der Regel mit der kanaanäischen Astarte in Verbindung bringt. Dass Göttinnen mit Krieg in Verbindung gebracht werden, mag uns Heutige überraschen; im Alten Orient, wo der Krieg als ebenso irrational und gelegentlich verstörend wahrgenommen werden konnte wie Sexualität und Spannungen zwischen den Geschlechtern, sind kriegerische Göttinnen als eminenter Fall von Funktionsgöttinnen breit dokumentiert.

---

<sup>19</sup> Vgl. zuletzt Thomas Römer, "L'énigme de 'Ashtar-Kemosh dans la stèle de Mésha", in: Israel Finkelstein / Christian Robin / Thomas Römer (eds.), *Alphabets, Texts and Artefacts in the Ancient Near East: Studies Presented to Benjamin Sass*, Paris 2016, S. 385-394.

<sup>20</sup> Christoph Uehlinger, *Hanun von Gaza und seine Gottheiten auf Orthostatenreliefs Tiglatpilesers III.*, in: Ulrich Hübner / Ernst Axel Knauf (Hg.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebir-nâr für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag* (Orbis Biblicus et Orientalis, 186), Freiburg Schweiz und Göttingen 2002, S. 94-127; anders (ohne plausible Argumente) Angelika Berlejung, *Shared Fates: Gaza and Ekron as Examples for the Assyrian Religious Policy in the West*, in: Natalie N. May (ed.), *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond. Papers from the Oriental Institute Seminar Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, April 8–9, 2011* (Oriental Institute Seminars, 8), Chicago 2012, S. 129-152.

<sup>21</sup> Kontroverse Deutungen des Namens *PTGYH* bei Michael Press, "(Pytho)Gaia in Myth and Legend: The Goddess of the Ekron Inscription Revisited", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 365 (2012) S. 1-25; Christa Schäfer-Lichtenberger, "*PTGYH* – Divine Anonyma? The Goddess of the Ekron Inscription", *Ugarit-Forschungen* 46 (2015) S. 341-372; Philip C. Schmitz, "Philistine *Ptȝy*, Greek *\*Πενταγαῖα* 'Five Lands': Contact Effects in the Royal Dedicatory Stela from Ekron", *Eretz-Israel* 32 (2016; Joseph Naveh Volume) S. 91\*-102\*.

Als letztes Beispiel seien hier noch zwei Göttinnen genannt, die in der ägyptischen Militärkolonie von Elephantine bei Assuan im 5. Jahrhundert v.u.Z. von Menschen israelitisch-judäischer Herkunft neben Yahwe verehrt wurden: Anat-Betel die eine, Anat-Yahu die andere, waren beide vermutlich (analog zu Ashtar-Kamosch) Parhedroi von Betel bzw. Yahwe. In welchem Verhältnis Betel zu Yahwe steht, ist unklar.<sup>22</sup>

### *Yahwe und seine Aschera*

Großes Aufheben wird in der religionsgeschichtlichen und bibeltheologischen Forschung um althebräische Inschriften aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v.u.Z. gemacht, die 1976 bei Ausgrabungen in dem weitab im nördlichen Sinai gelegenen Wegposten Kuntillet 'Ajrud gefunden wurden.<sup>23</sup> In unserem Zusammenhang besonders einschlägig sind drei Tinteninschriften mit Segenswünschen, die offenkundig Bestandteile eines Briefformulars und vielleicht als Übungsstücke zu verstehen sind. Sie lauten auszugsweise wie folgt:

„Ich habe Dich gesegnet (= zum Segen empfohlen) dem Yahwe von Samaria/Samarien und seiner Aschera...“

„Ich habe Dich gesegnet dem Yahwe von Teman (= des Südlands) und seiner Aschera...“

In einer etwas jüngeren, ebenfalls althebräischen Ritzinschrift in einer Grabhöhle bei Makkeda (Chirbet el-Qom) in der judäischen Schefela führt ein gewisser Uriyahu ein Rettungserlebnis auf „Yahwe und seine Aschera“ zurück. Wer oder was war „Yahwes Aschera“? Die Meinungen darüber gehen seit 40 Jahren auseinander, und die Sache lässt sich bei derzeitigem Stand der Quellen nicht eindeutig entscheiden. Dass sie nicht schon längst *ad acta* oder bis zum Auftauchen neuer Daten „auf Eis“ gelegt wurde, ist allein dem Umstand zuzuschreiben, dass die Möglichkeit einer weiblichen Partnerin Yahwes, des Gottes der Bibel, der Juden, Christen und ihrer feministischen Schwestern heftigere Emotionen und wesentlich mehr kontroverse Interessen mobilisiert als irgend sonst ein religionshistorischer Befund der Antike. Man wird höchstens die Diskussion über die „satanischen Verse“ im Koran damit vergleichen können. Dem Forschenden, der Religion historisch denkt und zu ihr methodisch auf Distanz zu gehen weiß, stellt sich die Kontroverse als faszinierendes Schauspiel dar, in dem Vergangenheit und Gegenwart, damalige Religion und gegenwärtige religiöse Vorstellungen und Befindlichkeiten, religiöse Dogmatik und *Women's Liberation* permanent (wenn auch oft nur implizit) durcheinander wirbeln.<sup>24</sup>

Vereinfacht gesagt stehen sich vor allem zwei Deutungen gegenüber: Die eine bezieht „seine Aschera“ auf ein Kultsymbol, das man sich in Anlehnung an die biblischen „Ascheren“, die offenbar „ge-

---

<sup>22</sup> Zur Religion der judäisch-benjaminischen Söldner von Elephantine vgl. zuletzt Angela Rohrmoser, *Götter, Tempel und Kult der Judäo-Aramäer von Elephantine* (Alter Orient und Altes Testament, 396), Münster 2014; Gard Granerød, *Dimensions of Yahwism in the Persian Period. Studies in the Religion and Society of the Judaean Community at Elephantine* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 488), Berlin 2016.

<sup>23</sup> Die Sekundärliteratur ist uferlos. Vgl. Keel / Uehlinger, *Göttinnen*, § 133ff; Nadav Na'aman, "The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lense of Historical Research", *Ugarit-Forschungen* 43 (2011; publ. 2013) S. 299-324; André Lemaire, "The Kuntillet 'Ajrud Inscriptions Forty Years After Their Discovery", in: Finkelstein / Robin / Römer (eds.), *Alphabets, Texts and Artefacts in the Ancient Near East*, S. 196-208.

<sup>24</sup> Einen engagierten Einblick in diese Zusammenhänge vermittelt Marie-Theres Wacker, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht* (Theologische Frauenforschung in Europa, 14), Münster 2004.

pflanzt“ werden konnten (Deuteronomium 16,21), gerne als hölzernen Pfahl oder stilisierten Baum vorstellt; Yahwes exklusive Männlichkeit (oder gar Gendertranszendenz) bleibt bei dieser Deutung gewahrt. Die andere Deutung erkennt in „Yahwes Aschera“ die auch biblisch bezeugte *Göttin* Aschera (1 Könige 15,13; 2 Könige 21,7), versteht diese als Parhedros des Gottes Israels und reiht diesen damit in dieselbe Kategorie wie andere Territorialgottheiten mit Partnerin, etwa den oben genannten moabitischen Kamosch und (seine) Ashtar-Kamosch. Dieses Verständnis von „Yahwes Aschera“ resultiert, könnte man im Blick auf unsere Ausstellung formulieren, in der personalen Verselbständigung seiner „weiblichen Seite“ als göttlicher Partnerin Yahwes. Weit verbreitet, wenn auch nicht unumstritten, ist die Hypothese, die in Juda im 8.-6. Jahrhundert v.u.Z. weit verbreiteten sog. „Pfeilerfigurinen“, freistehenden Terrakottastatuetten, die eine ihr Brüste präsentierende vornehme Frau darstellen, seien als visuelle Vergegenwärtigungen einer Göttin Aschera zu verstehen. Der Gestalt fehlen dezidiert göttliche Attribute; aber für eine rein menschliche Figur wäre die Haltung nicht weniger ungewöhnlich, und als Schutz- bzw. Segensbild in Haus und Grab dienten die Figurinen allemal.<sup>25</sup> Eine dritte Deutung<sup>26</sup> zieht philistäische und phönizische Inschriften heran und bezieht den Begriff „Aschera“ auf einen Kultraum, evtl. einen besonderen Teil von Tempelanlagen, bei dem Segen für Dritte erbeten und mobilisiert werden konnte. Ein Problem dieser (epigraphisch plausiblen) Deutung ist, dass sie mit dem biblischen Sprachgebrauch von „Aschera“ nicht korreliert werden kann.

Wie auch immer man „Yahwes Aschera“ verstehen will, klar ist, dass sie in der altisraelitischen und -judäischen eine Rolle als Segensmittlerin spielte und man diesen Segen sowohl für sich als auch für andere erbeten konnte.<sup>27</sup> Anderen brieflich mitzuteilen, dass man dies für sie „bei Yahwe und seiner Aschera“ getan hatte, förderte zweifellos die Verbundenheit unter weit Entfernten. Religionsgeschichtlich besonders relevant, ja eigentlich dramatisch erscheint der Hinweis in 2 Könige 23,6f, dass König Joschija im Rahmen seiner um 620 v.u.Z. erfolgten Kultreform (einer eigentlichen Pantheonreduktion) „die Aschera“ aus dem „Haus Yahwes“ in Jerusalem entfernt, im Kidrontal verbrannt und ihre Asche zermalmt und über Gräbern zerstreut habe. Die Intensität und Detailliertheit, mit der dieser Akt der Profanierung und Zerstörung berichtet wird, lässt erkennen, dass die (Yahwes?) Aschera schon damals Gegenstand höchst emotionaler Kontroversen gewesen sein muss. Für den Religionshistoriker bemerkenswert ist die Tatsache, dass mehr oder weniger offizielle jüdische Briefformulare, die in Archiven des 6. Jahrhunderts v.u.Z. in Arad und Lachisch gefunden wurden, also rund zwei Generationen jünger sind als die Kultreform Joschijas, Segen nur noch von Yahwe erbitten, ohne „seine Aschera“ zu erwähnen – ein indirekter Hinweis darauf, dass 2 Kön 23 in Bezug auf diese Episode eine historisch verlässliche Erinnerung enthalten könnte.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Vgl. neuerdings Erin Darby, *Interpreting Judean Pillar Figurines. Gender and Empire in Judean Apotropaic Ritual* (Forschungen zum Alten Testament, II/269), Tübingen 2013.

<sup>26</sup> Zuletzt Benjamin Sass, "On epigraphic Hebrew *ʾšr* and *\*ʾšrh*, and on Biblical Asherah", in: Josette Elayi / Jean-Marie Durand (éds.), *Bible et Proche-Orient. Mélanges André Lemaire, T. III (Transeuphratène, 46)*, Paris 2014, S. 47-66.

<sup>27</sup> Vgl. Martin Leuenberger, *Segen und Segenstheologien im alten Israel: Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 90), Zürich 2008.

<sup>28</sup> Christoph Uehlinger, "Was There A Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well-Grounded Minimum", in Lester L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings* (European Seminar in Historical Methodology, 5; Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 393), London – New York 2005, S. 279-316.

Joschija mag die Aschera ein für allemal entfernt haben – davon, dass Göttinnen damit aus dem Horizont der Judäer und Judäerinnen seiner Zeit und der folgenden Epochen verschwunden wären, kann keine Rede sein. Zwar gibt es ab der Perserzeit (allen Beteuerungen des Gegenteils zum Trotz) keine genuin jüdische Produktion von Pfeilerfigurinen mehr. Zumindest in der Jerusalemer Tempelreligion scheint eine Göttin ab dieser Zeit nicht mehr vorstellbar. In prophetischer Polemik (z.B. Ezechiel 16 und 23) übernehmen die personifizierten Städte Samaria oder Jerusalem die Rolle der (in der Regel als „untreue Ehebrecherin“ diffamierten) Partnerin Yahwes.<sup>29</sup> Die siebte Vision Zacharias schildert, wie zwei geflügelte Frauen eine weitere, in einem Tonkrug hockende Frau nach Südmesopotamien (d.h. in die Wohngebiete der jüdischen Exulanten) bringen, wo ihr ein Haus gebaut werden soll (Sacharja 5,5-11). Es ist verlockend, darin eine programmatische Unterscheidung zwischen der jüdischen und der babylonischen Religion reflektiert zu sehen.<sup>30</sup> Im Exil und in der Diaspora mochte man Yahwe und Göttinnen noch zusammen denken und vielleicht gar ehren können, in Jerusalem war dies nicht mehr möglich.

Bekannt ist die im Jeremiabuch an zwei Stellen berichtete Auseinandersetzung des Propheten mit VerehrerInnen einer „Himmelskönigin“ (*malkat ha-schamayim*). Eindrücklich wird in Kap. 7 unterstrichen, dass am einstigen Kult dieser Göttin „in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems“ ganze Familien beteiligt gewesen seien:

„Die Kinder lesen Holz zusammen, die Väter zünden das Feuer an, und die Frauen kneten Teig, um der Himmelskönigin Kuchen zu backen (...) und mich zu kränken.“ (7,16-20)

In Kap. 44 sind es jüdische Flüchtlinge in Ägypten, die sich um die Himmelskönigin mühen, und zwar mit Gelübden, Räucheropfern, Trankspenden und Kuchen, die gar das Bild der Göttin zeigen sollen; und es wird kontrovers diskutiert, wem dieser Kult ein Anliegen ist bzw. wer dafür zur Rechenschaft gezogen werden soll:

„Wir werden der Himmelskönigin Rauchopfer darbringen und ihr Libationen ausgießen, wie wir und unsere Väter/Vorfahren, unsere Könige und unsere Vorgesetzten es in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems taten, wobei wir uns satt essen konnten und uns wohl befanden und kein Unglück erlebten. (...) Die Frauen aber sagten: (...) Machen wir ihr etwa ohne die Einwilligung unserer Männer Kuchen mit ihrem Bilde und spenden ihr Libationen?“ (44,15-19.25)

Der Text scheint eine religiöse Praxis im Blick zu haben, die – ähnlich wie die oben genannten Pfeilerfigurinen – sich weder auf eine spezielle Schicht der Bevölkerung noch auf einen besonderen Umkreis (etwa der Familienreligion) noch auf ein Geschlecht (die Frauen) beschränkte. War die „Himmelskönigin“ die Nachfolgerin der jüdischen Aschera, wie manche ForscherInnen annehmen? Ist sie eher mit der assyrischen Ishtar zu identifizieren, die seit dem 7. Jh. neben dem Mondgott von Haran die mit Abstand prominenteste mesopotamische Göttin in der Levante? Oder handelt es sich um einen

<sup>29</sup> Vgl. Peggy L. Day, "Yahweh's Broken Marriages as Metaphoric Vehicle in the Hebrew Bible Prophets", in: Martti Nissinen & Risto Uro (eds.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake 2008, S. 219-242.

<sup>30</sup> So Christoph Uehlinger, "Die Frau im Efa (Sach 5,5-11): eine Programmvision von der Abschiebung der Göttin": *Bibel und Kirche* 49 (1994) S. 93-103; Diana Edelman, "Proving Yahweh Killed His Wife (Zechariah 5:5-11)", *Biblical Interpretation* 11 (2003) S. 335-344. Andere Akzente setzt z.B. Isabel Cranz, "Magic and Maledictions: Zechariah 5,1-4 in its Ancient Near Eastern Context", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 128 (2016) S. 404-418.



Sonderfall der astral konnotierten Venusgöttin, die sich nicht auf einen einzigen Namen festlegen lässt, sondern je nach Region anders benannt werden konnte?

Wie dem auch sei: Große Göttinnen wurden in der südlichen Levante auch in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v.u.Z., als sich die offizielle Jerusalemer Religion zum Heno- oder gar Monotheismus hin entwickelte, weiter verehrt, und ihre Kultzentren in Aschkelon, Gaza oder in Ägypten übten eine große überregionale Anziehungskraft aus. Mit dem Münzwesen verbreitete sich das Bild der kriegerischen Athena im ganzen östlichen Mittelmeerraum. Eine der bekanntesten Göttinnen der Region war Atargatis, deren Name auf eine Verbindung der ehemals unterschiedenen kanaanäischen Göttinnen Anat und Astarte zurückgeht. Die mit Abstand renommierteste Göttin aber war die ägyptische Isis, deren Bild als stillende Mutter des Horuskindes (*Isis lactans*) das Modell für spätere Muttergottesdarstellungen lieferte.

### *Weibliche Seiten Yahwes?*

Interessanterweise schlugen jüdische Münzprägestätten anstelle der Athena oder (akkulturiert) der Atargatis von Gaza oder Aschkelon das Kopfbild eines bärtigen Königs. Ob sie damit den achämenidischen Großkönig oder den lokalen Gott meinten, ist nicht ganz klar – verpönt und durch das zweite Gebot verboten war ja zunächst nur die Darstellung Yahwes und anderer Gottheiten im Kult.<sup>31</sup> In der hellenistischen Zeit wurde die jüdische Bilderabstinenz jedoch radikaler interpretiert und praktiziert, was u.a. die bei verschiedenen antiken Autoren bezeugte Meinung begünstigte, die jüdische Religion sei eine besonders „philosophische“ und vergeistigte. Die Körperlichkeit, erst recht die Geschlechtlichkeit eines Gottes ohne Partnerin oder Parhedros rückten in den Hintergrund und wurden nur noch selten ausdrücklich thematisiert: Daran, dass er tendenziell immer noch und fast nur männlich gedacht wurde (*kyrios* „Herr“), änderte dies freilich wenig. In dem Maße, in dem der jüdische Gott nicht mehr darstellbar, sondern nur noch vorstellbar war und sich Rituale und Gebete an einen nur noch architektonisch und ritualpraktisch im Tempel materialisierten, ansonsten vornehmlich *gedachten* Gott richteten, eröffneten sich aber Denkräume für neue Imaginationen: Wo prophetische Texte dem Gott Israels zögerlich die eine oder andere weiblich konstruierte *Eigenschaft* zugeschrieben hatten (Mütterlichkeit, Hebammenhilfe, tröstliches Erbarmen, ...), wird in den Sprüchen (8,23) die animierte Kunstfertigkeit des Schöpfergottes, die Frommen zugleich ein Modell der Lebenskunst sein kann, als „Weisheit“ personifiziert<sup>32</sup> und der „Frau Torheit“ gegenübergestellt. Bei Jesus Sirach (Kap. 24) wird die sich selbst den Frommen anpreisende „Frau Weisheit“ handkehrum mit der *Tora* identifiziert – auch diese ja ein Femininum. Die hebräische Sprache kennt nur Maskulin und Feminin, aber kein Neutrum.<sup>33</sup> Unter monotheistisch veränderten, kultbildlosen Rahmenbedingungen bot Jüdinnen und Juden nur noch die Sprache die Möglichkeit, weibliche Seiten, Aspekte oder Wirkmächte des einen (ihres) Gottes zu imaginieren. Sie weiter zu explorieren ist Thema der folgenden Beiträge.

<sup>31</sup> Vgl. Christoph Uehlinger, „Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums“, in: Christof Hardmeier / Rainer Kessler / Andreas Ruwe (Hg.), Freiheit und Recht (Festschrift Frank Crüsemann), Gütersloh 2003, S. 42-77.

<sup>32</sup> Vgl. Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; Ruben Zimmermann, „The Love Triangle of Lady Wisdom: Sacred Marriage in Jewish Wisdom Literature?“, in: Nissinen / Uro (eds.), Sacred Marriages, S. 243-258.

<sup>33</sup> Vgl. Malka Muchnik, The Gender Challenge of Hebrew (The Brill Reference Library of Judaism, 42), Leiden 2014.

Am Ende dieses Überblicks in die Vor- und Frühgeschichte der jüdischen Religion bleibt der Eindruck einer recht tiefgreifenden Ambivalenz religionshistorischer Entwicklungen: Einerseits ließ sich ein Prozess der zunehmenden Desozialisierung, Vereinsamung, Entgeschlechtlichung und Entkörperung des Gottes Israels nachzeichnen, mit dem ein sukzessiver Zuwachs an Kompetenzzuschreibungen seitens seiner Verehrer(innen?) einhergeht. Allerdings erscheint dieser eine Gott als mehr oder weniger „theoretisches“ Konstrukt antiker Schriftgelehrter, dessen Tragweite für die gelebte Religion nicht unmittelbar auf der Hand liegt. Andererseits halten die biblischen Metaphern, insbesondere die des göttlichen Königs, die Vorstellung einer in aller Regel männlich gedachten Gottheit aufrecht, deren weibliche Seiten nur ausnahmsweise und sehr zurückhaltend angesprochen und auch dann mehr erahnt als explizit artikuliert werden. Erst die moderne feministische Kritik hat einige der Probleme benannt, die diese Ambivalenz für die Ordnung der Geschlechter in der jüdischen Religion und für das religiöse *imaginaire* jüdischer Frauen (und Männer) nach sich zog und zieht – wobei wir uns davor hüten sollten, die Sozialordnung und Organisation einer Religionsgemeinschaft mehr oder weniger direkt von ihren Gottesvorstellungen herzuleiten (dies hieße zweifellos, letztere *more theologorum* zu überschätzen). Gleichwohl kann man fragen: Ist es mehr als ein Zufall, wenn alternative Formen der Religion, die von der judaistischen Wissenschaft gerne und leichter Hand als „Magie“ klassifiziert wenn nicht gar deklassiert werden, in verschiedensten Zeiten und Kontexten oft gerade von Frauen praktiziert und gepflegt wurden? Ist es erlaubt, ist es möglich, eine jüdische Gottheit zu denken, die ohne *gender bias* auskommen würde? Käme diese Gottheit dem Anspruch einer eigentlich „heiligen“ näher? Oder wäre sie am Ende auch nicht mehr als eine zeitbedingte, ideologiekritisch allzu leicht dekonstruierbare Wunschprojektion? Vor allem aber: Wer würde sie denken?

## **Die weibliche Seite Gottes**

Kann der nach jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition „einzige Gott“ auch anders als männlich verstanden werden? Die Ausstellung „Die weibliche Seite Gottes“ wirft einen kritischen Blick zurück auf die Quellen, aus denen sich die Idee des „einen Gottes“ speiste, und auf traditionelle Bilder des Weiblichen in der religiösen Tradition. Sie entdeckt verborgene und verdrängte Überlieferungen alternativer Vorstellungen des Göttlichen, von der hebräischen Bibel bis in die jüdische Mystik. Im 20. Jahrhundert wurden sie folgenreich wiederentdeckt: in der Praxis und im Denken jüdischer, christlicher und muslimischer Frauen und in den Arbeiten von Künstlerinnen, die den Rahmen überkommener Bilder von Geschlecht und Heiligkeit sprengen.